Filosofia Política II

Filosofia Política II

Alessandro Pinzani

Florianópolis, 2009.

Sumário

Apresentação

A disciplina Filosofia Política II *tem como objetivo geral oferecer uma visão geral das mais importantes teorias políticas modernas, de Maquiavel a Hegel. A disciplina se ocupará de mostrar como neste espaço de tempo surgiram e se desenvolveram alguns conceitos centrais do pensamento político, como "Estado" ou "soberania".*

Tal disciplina abarca um período extremamente denso da história do pensamento, que vê o surgimento de posições teóricas e de conceitos que ainda hoje são presentes na reflexão acerca da política. A idéia é oferecer uma breve história do pensamento político moderno, embora com exclusões (lamentáveis, mas inevitáveis); em alguns casos, porém, se procederá a uma análise mais aprofundada de alguns autores fundamentais, como Maquiavel, Hobbes, Rousseau e Kant. No que diz respeito às outras obras e aos outros autores mencionados no texto, caberá aos leitores aprofundar a leitura quando considerarem oportuno ou desejarem. Para este fim, incluímos nas referências bibliográficas as obras mais representativas de cada autor, assim como (para os autores mais importantes) alguns textos de comentadores disponíveis em língua portuguesa. Tais textos serão indicados nos links *na forma seguinte: sobrenome do autor em maiúsculo e ano de publicação; a referência completa poderá ser encontrada no final do livro (por ex.: TAYLOR 2005 =* TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna.* São Paulo: Loyola, 2005*).*

A intenção principal da disciplina é fornecer um quadro bastante amplo das posições e das tradições teóricas mais relevantes da histó-

ria do pensamento político moderno. O enfoque é basicamente histórico, já que se trata de contextualizar tais posições e tradições. Ao mesmo tempo, porém, serão apresentados conceitos que ainda hoje estão no centro da discussão política, seja no nível mais especificamente teórico, seja naquele mais prático da esfera pública. Portanto, o conhecimento oferecido por esta disciplina se torna central para a formação do professor de Filosofia, em qualquer nível de ensino.

Alessandro Pinzani

Introdução

Características fundamentais da filosofia política moderna

O objetivo desta introdução é oferecer uma introdução geral às questões centrais da filosofia política em geral e daquela moderna em particular. Para tal fim, serão apresentadas as principais tradições teóricas modernas (republicanismo, liberalismo, radicalismo democrático e constitucionalismo). Além disso, será discutido o estatuto normativo de tais teorias. Finalmente, elas serão inseridas no seu contexto histórico geral.

Um dos maiores problemas da filosofia política concerne à sua própria definição: o que significa "filosofia política". A questão assume uma urgência ainda maior numa época em que a reflexão sobre a sociedade e a política é objeto também de outras disciplinas, como a sociologia ou a ciência política.

Em geral, pode-se afirmar que a ciência política se preocupa essencialmente em descrever fenômenos políticos (regimes políticos, sistemas eleitorais, relações internacionais etc.) sem oferecer critérios normativos "fortes" com base nos quais uma determinada sociedade deveria ser organizada (por ex., sem oferecer modelos do que deveria ser uma sociedade justa). A sociologia política compartilha esta metodologia empírica e um desinteresse básico por questões normativas, mas concentra suas análises nos fenômenos sociais mais do que nos mecanismos institucionais (por ex.,

sobre o comportamento dos eleitores mais do que sobre o sistema eleitoral). No que diz respeito à filosofia política, a questão é mais complexa, já que são possíveis várias definições.

Uma primeira distinção fundamental poderia ser feita entre as teorias filosóficas que apresentam um modelo de sociedade paradigmático (por ex., um modelo de sociedade justa) que deveria ser implementado em toda e qualquer comunidade humana e as teorias filosóficas que recusam este normativismo forte, sem por isso rejeitarem alguma forma de normatividade. A primeira posição é chamada freqüentemente de platonismo político, seja porque o próprio Platão oferece um exemplo dela ao apresentar, na *República*, um modelo de cidade ideal, seja porque ela parece partir de noções (como, por ex., a de justiça) pensadas de maneira análoga às idéias platônicas, isto é, como idéias imutáveis, eternamente válidas em qualquer tempo e lugar. Já a segunda posição parece definir-se negativamente como antiplatônica, antes do que positivamente. Em geral, teorias políticas não platônicas partem de uma descrição das sociedades realmente existentes e, quando normativas, tentam tornar explícitos elementos normativamente vinculantes implícitos em tais sociedades (um bom exemplo é a teoria rawlsiana, que, longe de querer impor um modelo de sociedade justa universalmente válido, pretende "simplesmente" explicitar os valores e os princípios implícitos numa sociedade de um certo tipo). Em alternativa, tais teorias apresentam vários modelos possíveis, cada um dos quais pode ser o melhor para um certo tipo de sociedade sem, por isso, excluir a possibilidade de que outras sociedades se organizem com base num outro modelo – esta é, por ex., a posição de Aristóteles ou de Montesquieu. Finalmente, há teorias políticas que rejeitam qualquer posição normativa e preferem limitar-se à descrição de como uma sociedade funciona.

Uma outra classificação possível diz respeito às várias funções atribuídas à teoria política. Em *Justiça como eqüidade* (2001; trad. port. 2003), John Rawls opera uma quádrupla distinção afirmando que a filosofia política pode possuir quatro funções fundamentais. A primeira é a função prática "de enfocar questões profundamente controversas e verificar se [...] é possível descobrir alguma base subjacente de acordo filosófico e moral" (RAWLS, 2003, p. 2); a se-

gunda é a função de orientação “para o modo de um povo pensar o conjunto de suas instituições políticas e sociais, assim como suas metas e aspirações básicas enquanto sociedade [...] em contraposição a suas metas e aspirações enquanto indivíduos” (id., p. 3); a terceira é uma função de reconciliação do indivíduo com sua sociedade (um exemplo disso é a filosofia hegeliana); a quarta é uma variação da terceira e diz respeito à capacidade de uma teoria ser “realisticamente utópica”, mostrando os “limites da possibilidade política praticável” (id., p. 5). Nesta classificação, a dicotomia entre teorias normativas e não normativas é substituída por uma distinção de funções diferentes que não se excluem reciprocamente e podem ser desenvolvidas todas ou em parte por uma mesma teoria.

As teorias que serão analisadas nesta disciplina podem ser classificadas de várias maneiras, mas acreditam todas na possibilidade (em muitos casos na necessidade) de que uma sociedade preencha determinados critérios a fim de conformar-se a um certo ideal, que por sua vez pode ser considerado objeto de uma exigência moral ou, mais simplesmente, desejável para finalidades como estabilidade política, governabilidade etc. Todas, em suma, defendem um tipo de normativismo mais ou menos forte e todas assumem em medida diferente as funções identificadas por Rawls: (a) ao reconduzirem sua visão da política a uma teoria geral (por ex., sobre a natureza humana), até uma teoria metafísica; (b) ao oferecerem uma orientação para a ação política concreta dos governantes ou dos governados; (c) ao estabelecerem critérios de legitimidade do exercício do poder que deveriam convencer os governados a concordar em estarem submetidos a tal poder; (d) ao estarem conscientes dos limites da sua própria aplicabilidade na prática.

Algumas destas teorias partem de uma análise empírica de sociedades políticas realmente existentes (Maquiavel, Montesquieu, Tocqueville); outras constroem modelos teóricos de forma dedutiva, partindo de certas premissas (Hobbes, Locke), ou de forma metafísica (Kant, Hegel); outras ainda misturam uma certa sensibilidade a considerações empíricas e à tendência a oferecer modelos ideais (Rousseau, Mill). Isso faz com que freqüentemente dois níveis (o da **explicação** do surgimento da sociedade e o da **legitimação** da ordem social ou de uma determinada organização

social) se cruzem, colocando problemas interpretativos não simples. Comum a todas estas teorias é a tentativa de pensar **a relação entre indivíduo e Estado** – e neste ponto elas se diferenciam profundamente das teorias medievais, preocupadas mais em fixar os limites do poder soberano perante outros poderes (do poder de Deus ao do Papa, ou para os poderes locais de nobres e clero, raramente perante o poder do povo), em estabelecer sua legitimidade relativamente a tais poderes alternativos, em enumerar as virtudes do príncipe etc.

A maior atenção à figura do cidadão ou do súdito como indivíduo (e não simplesmente com a multidão dos cidadãos e dos súditos) é conseqüência do ***Humanismo renascentista e da Reforma luterana***, que colocam o indivíduo como centro da reflexão filosófica e teológica: trata-se, em suma, de um deslocamento interior à teoria, à maneira de pensar o homem e suas relações com Deus, o mundo e os outros homens. Já o segundo termo da relação, o **Estado**, é um produto característico da Idade Moderna que substitui as estruturas políticas típicas da Idade Média, a saber: o império e os principados feudais. O Estado moderno pode ser definido como a organização política de um povo, concentrada sobre um território, detentora do monopólio do uso da força e da criação de normas jurídicas (na Idade Média havia muitas autoridades legislativas, todas legítimas: imperador, monarcas, nobres, cidades, a Igreja) e dotada de instituições que lhe garantam continuidade, apesar do fato de que os cargos institucionais são ocupados por indivíduos e, portanto, estão sujeitos a mudar de titular o com a morte do detentor. Esta nova entidade surge de um processo complexo que é ao mesmo tempo de *conquista militar* e de *unificação nacional*, processo que pode ser observado na forma mais pura na França e na Espanha. No caso francês, a luta é aquela dos reis para expulsar do país os ingleses (na Guerra dos Cem Anos), para submeter os príncipes mais poderosos (começando pelos duques de Borgonha), para se emanciparem do poder papal, e para imporem a "francesização" a regiões lingüística e culturalmente não francesas (a Bretanha, o Languedoc, as regiões bascas e catalãs do sul etc.) – processo que culmina com o estabelecimento definitivo da monarquia absoluta sob Luís XIII e Luís XIV. No caso espanhol, a luta é

Sobre o humanismo e a Reforma como fundamentos do pensamento político moderno ver SKINNER 1996.

para “reconquistar” a península ibérica das mãos dos árabes, para impor à força a cristianização das minorias muçulmana e judaica e para impor com igual força a “castelhanização” da Catalunha, dos Países Bascos, de Navarra e da Galiza.

O Estado moderno nasce, então, através de lutas contra um inimigo externo (os ingleses, os árabes) – lutas que assumem, portanto, desde o início o caráter de guerras de reconquista e de levante nacional ou religioso contra os estrangeiros ou os “infiéis”. Isso faz com que o Estado moderno traga em si os germes do futuro Estado-nação do século XIX, isto é, de um Estado que, contrariamente ao império medieval ou à maioria dos estados modernos não nacionais dos séculos XV até o XIX, é considerado ser a organização política de uma comunidade nacional definida cultural, lingüística ou etnicamente, e contraposta (freqüentemente de maneira violenta) a outras comunidades nacionais. De fato, a França se torna “francesa” e a Espanha “espanhola” somente no século XIX, em conseqüência da Revolução Francesa e das guerras por ela provocadas (no caso da França quando o país é atacado pelas outras potências européias, no caso da Espanha quando ela é invadida pelas tropas napoleônicas), enquanto os outros países permanecem em sua maioria ou multiculturais (como no caso do império dos Habsburgos, no qual conviviam inúmeras etnias e grupos lingüísticos, e do Reino Unido da Grã-Bretanha, reunindo Inglaterra, Escócia, Irlanda, País de Gales e Cornualha) ou divididos em pequenos estados cujas fronteiras são os resultados de guerras, casamentos ou arranjos políticos e não correspondem àquelas de nenhuma comunidade nacional (é o caso da Alemanha ou da Itália até sua reunificação).

Em todo caso, o surgimento de um poder estatal centralizado faz com que a relação do cidadão ou súdito com seus governantes mude radicalmente. Em vez de encontrar seu lugar numa estrutura hierárquica tradicional e aparentemente imutável (como acontecia na rígida e estratificada sociedade feudal), ele se depara agora com um poder remoto que pretende ter o controle absoluto sobre inúmeras questões, incluídas algumas que tradicionalmente ficavam fora do alcance do poder da lei. A questão da legitimidade do poder político se coloca, portanto, em outros termos: já não se trata

de legitimar o poder de um monarca contra as pretensões de outros ou contra o Papa, mas de justificar tal poder perante seus súditos ou até de justificar a própria existência de um Estado centralizado. Inevitavelmente, as teorias políticas passam a ocupar-se de tal questão assumindo uma perspectiva de **individualismo metodológico**: a perspectiva da qual são consideradas questões como a legitimação do Estado é o ponto de vista do indivíduo. O que justifica a existência do Estado é, em suma, o consenso que cada um dá ao seu surgimento – consenso que habitualmente é o fruto de um cálculo de interesses pelo qual é melhor viver sob o poder estatal do que permanecer no estado de natureza (isto é, num estado onde não existe autoridade civil), mas que pode ser também o fruto de uma aversão pelos perigos do estado de natureza, ou a conseqüência de uma sociabilidade natural, ou uma obrigação moral.

A exigência de um consenso de todos e cada um à criação do Estado leva nossos autores a colocar uma exigência semelhante também em relação às decisões tomadas pelos órgãos legislativos. Para todas as teorias o ideal é o da **unanimidade** dos consensos. Na impossibilidade prática de alcançar tal ideal, aceitam-se métodos alternativos de escolha, como a regra da maioria ou a decisão por parte de representantes (às vezes de um representante só, como em Hobbes ou em Kant) ou uma mistura das duas (as decisões são tomadas por uma maioria de representantes). A idéia subjacente é a de que a vontade do corpo político é una e indivisível, conforme a noção de soberania na qual todas as teorias modernas se baseiam e que representa, portanto, a idéia central da filosofia política da modernidade.

Partindo do modo em que a relação entre indivíduo e Estado pode ser pensada, é possível identificar pelo menos quatro tradições teóricas: republicanismo, liberalismo, radicalismo democrático e constitucionalismo. Geralmente nenhuma delas se apresenta de forma pura: cada autor apresenta elementos característicos de uma e de outra. Até Locke, considerado um modelo de pensador liberal, defende posições tipicamente republicanas; e Rousseau defende posições ora republicanas, ora liberais, ora radical-democráticas. O constitucionalismo representa, por sua vez, uma síntese de tais tradições. Ora, se atribuirmos a cada uma destas tradições um princípio básico, poderíamos dizer que:

1. O princípio do **republicanismo** consiste na idéia dúplice de que a autonomia política é o sumo bem e que ela só pode ser realizada no contexto de instituições republicanas. A este princípio corresponde uma visão básica da relação entre indivíduo e Estado, na qual este último é privilegiado. O indivíduo deve estar disposto a sacrificar-se em prol da comunidade e deve aprender a plasmar sua vida conforme as exigências da república. O indivíduo é em primeiro lugar cidadão, e todos os demais aspectos da sua vida recebem sentido e substância desta circunstância. A república depende só nominalmente da vontade dos cidadãos, pois de fato ao abstrato princípio da soberania popular corresponde na realidade concreta o domínio de leis imutáveis. Estas são quase completamente subtraídas à vontade do povo. Somente em momentos de crise, um indivíduo excepcional ou um pequeno grupo de sábios podem tentar modificar a constituição, principalmente rumo a um retorno ao passado e ao antigo "espírito", no qual a república foi instituída e as suas leis criadas.

O cientista político norte-americano Robert Dahl fala, no que diz respeito a esta tradição, de duas almas: **uma democrática e uma aristocrática** (DAHL, 1989, p. 24 ss.). A alma democrática se preocupa em conter as tendências oligárquicas presentes em cada forma de governo popular, ou seja, em impedir a formação de elites políticas intencionadas em utilizar seu poder para promover interesses particulares – interesses que não necessariamente são os próprios, mas que com certeza não são o interesse comum. A alma aristocrática se preocupa, ao contrário, em criar uma estrutura política capaz de conter as pressões da maioria. O pesadelo dos republicanos aristocráticos, que incluem entre outros Rousseau e a maioria dos Pais Fundadores norte-americanos, é o de um governo à mercê da multidão, de um regime populista desinteressado para com o bem comum. Cabe salientar que nenhum destes autores, nem os republicanos democráticos, nem os aristocráticos, consegue oferecer uma definição unitária do conceito de bem comum. Em conseqüência disto, muito freqüentemente ele é identificado com o interesse de uma certa classe social, por exemplo, a burguesia empreendedora ou a fundiária, que passa a ser considerada

quase como uma classe genérica no sentido marxiano: promover os interesses da classe dos empreendedores ou dos proprietários de terras significa então promover os interesses do país. É precisamente esta a visão dominante na política liberal do século XIX e, no fundo, dos partidos conservadores e liberais até hoje.

2. O princípio do **liberalismo** consiste na idéia de que todos os indivíduos são política e legalmente iguais, e que tal igualdade é inviolável. A ele corresponde um conceito da relação entre indivíduo e Estado em que este último representa um mero instrumento para conservar a liberdade e a igualdade individuais (igualdade que no Estado se torna igualdade perante a Lei), e precisamente através da garantia de direitos individuais e da criação de uma esfera privada inviolável, amplamente subtraída ao controle por parte do Estado. Em si, o liberalismo não tem preferências com respeito à forma de governo e é compatível quer com a democracia, quer com a república (no sentido clássico), quer com um certo paternalismo ou até o absolutismo (como no caso de Hobbes) – neste caso, obviamente, só sob a condição de que o soberano paternalista ou absoluto garanta aos súditos liberdade e igualdade perante a Lei. Segundo uma interpretação comum, do ponto de vista do liberalismo, o indivíduo precede à existência da sociedade e da comunidade política. Na realidade, há uma pluralidade de posições com respeito a este ponto. É inegável que para autores como Locke ou Rousseau (que, contudo, não é um liberal, apesar de elementos liberais estarem presentes no seu pensamento) o indivíduo possui uma existência anterior a qualquer sociedade e esta última é formada só sucessivamente pela união de indivíduos. Contudo, no caso de pensadores como Hobbes (outro autor não liberal, mas que defende algumas posições tipicamente liberais) ou Mill, a primazia do indivíduo sobre a sociedade não é histórica ou ontológica (o indivíduo *precede* temporalmente a sociedade), mas possui caráter normativo (o indivíduo possui direitos invioláveis que não podem ser sacrificados à sociedade) ou está ligada à questão da legitimação do poder do Estado ou até da existência deste último. Deste ponto de vista, os teóricos liberais (todos eles,

incluídos os que afirmam uma primazia histórica ou ontológica do indivíduo) adotam o individualismo metodológico.

3. O princípio da **democracia radical** afirma que podem ser consideradas legítimas somente aquelas instituições e normas que são expressão da vontade popular. No correspondente conceito da relação entre indivíduo e Estado, este último representa a expressão da vontade popular. Em vez de se abandonarem nas mãos de um soberano paternalista ou absoluto, os indivíduos tomam seu destino nas *suas* mãos e decidem como arranjar a sua convivência sem renunciar à própria soberania. A partir desta prospectiva, não há âmbito, questão, estado de coisas que a vontade soberana (a saber: do povo) não possa transformar em objeto de uma lei. A democracia, nesta variante radical, leva consigo sempre o perigo de uma *tirania da maioria*. De um certo ponto de vista, a idéia radical-democrática possui traços republicanos, pois ela considera o coletivo mais do que o indivíduo singular. Por outro lado, ela contesta a concepção republicana de um domínio de leis intocáveis.

4. O princípio do **constitucionalismo** estabelece que só podem reclamar legitimidade aquelas instituições e aqueles ordenamentos jurídicos organizados segundo normas constitucionais (escritas ou não) que não são submetidas à autoridade do legislativo – a não ser que o legislativo decida modificar, reformar ou abolir a presente constituição; mas neste caso o processo de revisão ou modificação da constituição é complexo e regulamentado por regras rígidas estabelecidas pela própria constituição que deveria ser alterada. Misturando elementos das outras tradições, o constitucionalismo oferece, portanto, uma visão segundo a qual: (a) os indivíduos possuem direitos inalienáveis que os protegem do arbítrio dos outros, incluído do Estado (esta é uma exigência tipicamente liberal), (b) todos os indivíduos são ao mesmo tempo autores e destinatários das leis (como exige a tradição radical-democrática), e finalmente (c) são válidas somente as normas que resultaram de um processo clara e firmemente definido, cujas regras devem ser observadas rigorosamente

> e não podem ser modificadas facilmente (conforme a idéia republicana de que o princípio do império das leis é superior até ao princípio da soberania popular). Por esta razão, o constitucionalismo compartilha com o liberalismo uma certa desconfiança contra o Estado e uma grande atenção contra possíveis abusos do poder estatal; com a democracia radical, a idéia de uma participação ilimitada dos cidadãos na vida política e no processo legislativo; e com o republicanismo, uma certa desconfiança em relação à multidão e ao possível abuso do poder legislativo por parte de indivíduos, de uma maioria, ou até do povo na sua integridade.

No momento do seu surgimento, todas estas tradições teóricas representaram um momento de ruptura e foram consideradas subversivas, já que as doutrinas políticas dominantes derivavam todas de um aristotelismo político de inspiração tomista e escolástica, ligado a uma defesa do direito divino do monarca. Qualquer teoria que colocasse em questão a origem divina do poder monárquico ou a correspondência da ordem política vigente com a natureza humana e com a vontade divina era considerada herética e politicamente perigosa. Deste ponto de vista, cabe lembrar que a maioria dos pensadores mencionados neste livro teve grandes dificuldades em publicar seus textos e exercer livremente seu pensamento. Havia, contudo, uma grande diferença entre a Europa meridional, católica, e a Europa setentrional, na qual a pluralidade de confissões acabou impondo uma maior tolerância religiosa e intelectual. Quem observa o panorama editorial e político da Inglaterra no período que vai dos anos imediatamente antecedentes à guerra civil de 1642 até a restauração monárquica de 1660 não pode não admirar o grande número de publicações polêmicas e de panfletos de todo tipo (antimonárquicos, republicanos, radical-democráticos, críticos do governo de Cromwell etc.). Na Espanha, Portugal e boa parte da Itália a Igreja Católica e a Inquisição controlavam rigorosamente o ensino nas universidades e a publicação de livros, impedindo de fato a afirmação de teorias políticas inovadoras. Já no norte da Europa era mais fácil encontrar universidades e centros culturais nos quais era possível ensinar e difundir posições filosóficas heterodoxas ou consideradas heréti-

cas pela Igreja Católica. Contudo, a indústria editorial estava submetida a normas censórias muito rígidas em quase todos os países, independentemente da confissão religiosa (uma exceção era a protestante Holanda, na qual foi publicada a maioria dos livros dos nossos autores). Em geral, esperava-se que a filosofia permanecesse submetida à teologia e às autoridades eclesiásticas, como aconteceu durante toda a Idade Média, e que ela permanecesse na esteira do aristotelismo medieval, seja no que diz respeito à física e às ciências naturais, seja em relação à filosofia moral e política. O conflito principal era ligado ao cartesianismo, considerado pelas autoridades eclesiásticas das mais variadas denominações uma filosofia perigosa do ponto de vista religioso por abrir as portas ao deísmo ou até ao ateísmo, como no caso de Spinoza, cujo panteísmo era considerado uma forma de ateísmo (isso fez com que sua filosofia fosse vista por séculos como a mais perigosa e radical forma de ataque à autoridade constituída e à religião: ainda no final no século XVIII a acusação de ser spinoziano podia significar a perda da cátedra para um professor de filosofia). Assim, por ex., em agosto de 1671, o rei de França Luís XIV proibiu o ensino da filosofia cartesiana nas universidades francesas. Mas também a tolerantíssima Holanda conheceu episódios de censura e repressão, particularmente ao prevalecerem as formas de calvinismo mais rígidas. Em outubro de 1656 o governo holandês promulgou um edito sobre a filosofia a fim de "prevenir abusos da liberdade de filosofar em detrimento da verdadeira teologia e da Sagrada Escritura", edito que – contudo – foi contestado pelos aristotélicos e pelas autoridades eclesiásticas por representar ainda uma abertura excessiva perante o cartesianismo. E na basicamente tolerante Inglaterra o "Ato sobre Blasfêmia" de 1698 (isto é, depois da revolução de 1688 e do fim do absolutismo) declarava crime a negação da divindade de Cristo e da Trindade (uma exceção foi feita para os judeus, que neste país e na Holanda eram tolerados mais do que em outros países). ***Esta atitude censória e repressiva*** pode explicar algumas reticências por parte dos nossos autores ou o fato de eles declararem expressamente aceitar certas visões (sobretudo em matéria de religião) para depois assumir posições implicitamente incompatíveis com elas.

Tiro as informações sobre esta censura do excelente livro de Jonathan Israel (ISRAEL, 2001, p. 23 ss.).

▪ Capítulo 1 ▪

Maquiavel: A cisão entre política e moral

Os principais objetivos deste capítulo são os seguintes: entender a posição histórica peculiar de Maquiavel; refletir sobre a distinção por ele operada entre moral e política; compreender sua visão do poder e das qualidades que deveriam caracterizar o homem político.

1.1 O Estado e o "stato"

É opinião comum que a história do pensamento político moderno começa com ***Nicolau Maquiavel*** (em italiano: Niccolò Machiavelli, 1469-1527).

Nicolau Maquiavel. Nasceu em 03 de maio de 1469 em Florença, Itália. Suas propostas teóricas deram origem, por exemplo, ao adjetivo "maquiavélico", que usamos freqüentemente em nosso cotidiano. (Santi di Tito, metade do século XVI).

Contudo, embora a obra deste genial autor represente sob vários aspectos uma ruptura com a teoria política medieval, ele ainda não pode ser considerado um pensador completamente moderno. Seu pensamento se situa no limiar que separa a Idade Média da modernidade: ele aponta para questões problemáticas que caracterizarão a maneira moderna de pensar a política, mas sua visão da mesma possui limites que o impedem de perceber elementos característicos da própria modernidade.

Deve-se ter claro que o conceito de Estado é típico da modernidade, portanto, em outras épocas históricas de nossa civilização esse conceito não existia. Fique atento para compreender o que é este conceito em cada uma das teorias filosóficas de Estado aqui consideradas, a como ele sofre nuanças em cada uma destas.

Principalmente, ele não dispõe de um ***conceito de Estado*** adequado e, portanto, não consegue entender corretamente o surgimento do moderno Estado nacional no sentido acima exposto. Embora ele individue alguns elementos que caracterizam este tipo de Estado (concentração do poder legítimo nas mãos de um único soberano, independência do poder papal, submissão da aristocracia e das cidades independentes), ele os interpreta à luz das tradicionais lutas pelo poder descritas pelos historiadores antigos – como se não houvesse diferenças, por exemplo, entre Francisco I da França, Carlos V ou César Bórgia, por um lado, e Filipe da Macedônia, Júlio César ou os outros grandes homens da Antigüi-

dade, por outro lado. Escapa, assim, a Maquiavel o fato de que a luta entre a França e o Império dos Habsburgos, travada naqueles anos, não foi somente a luta entre duas grandes potências (como a luta de Esparta e Atenas na Grécia antiga), mas a luta final entre dois sistemas políticos; e, no final, foi o sistema da potência vencida no campo de batalha, o modelo francês do Estado nacional, a vencer o velho modelo imperial, embora este tivesse sido o vencedor militar. É verdade que Maquiavel parece intuir tudo isto, como demonstra o fato de ele indicar a França e a Espanha como os exemplos que deveriam guiar a unificação nacional da Itália. Porém, ele só sabe ler o surgimento de Estados nacionais nestes países como conseqüência das conquistas e das vitórias militares e políticas dos seus reis sobre os outros príncipes e poderes locais. A idéia de que à unificação política, através da conquista militar, deveria haver e corresponder também uma unificação cultural do país parece ser uma tese ainda indefinida em Maquiavel.

Um outro ponto, no qual o pensamento de Maquiavel se revela pré-moderno, diz respeito à falta de qualquer consideração relativa às questões socioeconômicas. Para Maquiavel, a história é somente história político-militar: história de conquistas, de intrigas, de ações isoladas realizadas por indivíduos excepcionais. Por esta razão, os seus conselhos ao príncipe sobre a manutenção do poder se limitam a medidas de caráter militar ou político, como o uso do exército próprio, a fundação de colônias nos países conquistados, o aniquilamento dos adversários políticos ou o extermínio da dinastia do antigo príncipe que governava nos locais conquistados etc. Maquiavel nunca leva em consideração a possibilidade de que o novo príncipe realize uma revolução social ou tome medidas econômicas para manter o seu poder. No *Príncipe* há um único ator: o indivíduo excepcional. **É ele o verdadeiro sujeito da história, enquanto o povo se constitui apenas numa multidão passiva, pronta para ser manipulada e instrumentalizada**. Quando o povo se revolta contra o príncipe, isto acontece como que por uma reação mecânica aos erros do soberano, não em conseqüência de uma genuína vontade popular. No *Príncipe*, contrariamente aos ***Comentários***, não existem as classes sociais, nem sequer aquela burguesia urbana que constituía o nervo da própria República Flo-

A obra Comentários*, de Maquiavel, foi iniciada por este autor para servir como análise e comentário aos primeiros dez livros da* História de Roma*, de Tito Lívio (nascido em Pádua, cerca de 59 a.C.; na sua obra relata a história da cidade desde o momento tradicional da sua fundação, em 753 a.C., até o início do século I da era comum).*

rentina e da qual provinham os Médicis. Só no capítulo IX ele retoma um pensamento dominante dos *Comentários*, a saber, a idéia de que em todas as cidades o povo se contrapunha aos grandes por causa dos diferentes fins destes dois grupos: “o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo.” (MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: UnB, 1979 (= C), p. 43). Porém, esta concepção, que Maquiavel deduz da história romana (na época republicana, Roma foi perturbada freqüentemente pelas lutas entre a classe popular e os aristocráticos), não se adapta muito à realidade social das cidades e dos estados da época de Maquiavel e nem sequer à realidade de Florença.

Além disso, falta em Maquiavel um termo que corresponda ao sentido que a palavra “Estado” adquire na modernidade. Nos seus escritos se encontra muitas vezes a palavra “*stato*”, ou seja, “estado”, que, porém, ele não utiliza para indicar o Estado moderno. Quando, por ex., Maquiavel usa a expressão “manter o estado”, esta última palavra indica, segundo os diversos contextos, a autoridade, o domínio sobre um território, o poder político ou econômico, a riqueza em bens materiais e em indivíduos, submetidos à própria autoridade. A partir desse ponto de vista, a palavra “estado” remete freqüentemente ao seu outro sentido possível, ou seja, “condição, maneira de estar”. Outras vezes, Maquiavel a utiliza no sentido de “território”, ou seja, num sentido mais próximo ao moderno, que identifica “estado” com “país”. Mas, quando ele quer indicar o Estado como entidade jurídica e institucional, Maquiavel utiliza os termos “república”, “principado” ou “cidade”.

Finalmente, o nosso autor possui uma visão patrimonial do poder político. Este último está nas mãos de indivíduos, não das instituições que eles representam.

Por isso, os destinatários dos escritos de Maquiavel são principalmente indivíduos que detêm (ou querem deter) o poder: príncipes e membros de governos republicanos – efetivos ou aspirantes. São eles que devem conquistar ou manter “o estado”, ou seja, o domínio sobre um território. Os meios para alcançar este

fim são naturalmente diversos nos casos de principados ou de repúblicas. Para estas últimas, Maquiavel escreve os *Comentários*, para os primeiros, *O Príncipe*. Em ambos os casos, os únicos sujeitos da política são os detentores do poder, não os estados no sentido moderno, nem o povo. Na ótica desta concepção pessoal de poder político, este se identifica com a capacidade do príncipe (ou seja, de um indivíduo) ou do governo (ou seja, de um grupo de indivíduos) de conquistar e manter "o estado". **Soldados**, fortalezas, cidades ricas, todos são simples instrumentos do poder do soberano.

Soldados em serviço. Para Maquiavel, eles representam algumas das ferramentas de que se utiliza o poder soberano para se manter; ao mesmo tempo, na forma de milícia cidadã, o exercito representa uma "escola" de patriotismo.

1.2 O político e o teórico

Maquiavel não foi unicamente um teórico, mas em primeiro lugar um homem político ativo no governo de sua cidade natal, Florença, que em 1498 tinha expulsado a **família Médici**, proclamando a república. Em 1512, com a volta dos Médicis graças ao apoio do exército imperial, Maquiavel perdeu seu cargo e, depois de ter sido erroneamente envolvido num processo contra alguns conspiradores (chegou a ser torturado, embora não de forma extrema), preferiu retirar-se para a vida privada na sua casa de campo nas cercanias de Florença. Lá ele se dedicou à composição das suas obras teóricas principais: ***O príncipe*** e os ***Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio***, que foram ambas publicadas postumamente (respectivamente em 1532 e em 1531), mas que foram escritas contemporaneamente (em 1513 a primeira, entre 1513 e 1519 a segunda) e que eram bem conhecidas em âmbitos políticos e diplomáticos antes da sua publicação oficial. Maquiavel sempre tentou entrar novamente na vida pública, mas os Médicis desconfiavam de quem tinha colaborado com o governo republicano. A única

Família Médici

Foi uma poderosa família de Florença durante a Renascença, cuja riqueza e influência se originaram do comércio de têxteis e da corporação têxtil da *Arte della Lana*. Tornando-se banqueiros, adquiriram aos poucos o controle político sobre a cidade. A partir de 1434 e graças a figuras como Cosmo o Velho e Lourenço o Magnífico, eles se tornaram de fato (embora não oficialmente) senhores de Florença. Os Médicis atingiram o seu apogeu entre os séculos XV e XVI, quando – além de se tornarem grão-duques da Toscana – produziram dois papas (Leo X e Clemente VII) e duas rainhas de França (Maria e Catarina de Médici). Para ter mais dados históricos sobre isso consultar: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Fam%C3%ADlia_m%C3%A9dici>.

As citações destas obras serão indicadas da seguinte maneira: P (= Príncipe), número romano (= capítulo da obra), número árabe (página de MAQUIAVEL 2001); C (= Comentários), número romano e número árabe (= livro e capítulo da obra); número árabe (página de MAQUIAVEL 1979).

A Primeira Chancelaria do governo florentino era responsável pela política externa e pela correspondência com o exterior. A Segunda ocupava-se com as guerras e a política interna. No entanto, essas funções muitas vezes se sobrepunham e a autoridade da Primeira Chancelaria prevalecia sobre a da Segunda. Entre as funções exercidas por Maquiavel estavam tarefas burocráticas e de assessoria política, de diplomacia e de comando no Conselho dos Dez, um outro órgão auxiliar da Senhoria. Informações disponíveis em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Machiavelli#Segunda_Chancelaria>.

incumbência que ele conseguiu receber da poderosa família foi a de escrever uma *História de Florença* (terminada em 1526). Suas tentativas de entrar nas graças dos senhores da cidade se lhe tornaram prejudiciais quando, em 1527, a tirania dos Médicis foi novamente substituída por uma república. Também o novo governo, desconfiando da lealdade de Maquiavel, o deixou de lado. O nosso autor, profundamente abalado, morreu pouco depois.

Como secretário da ***Segunda Chancelaria da República***, Maquiavel se ocupou durante sua atividade pública de política externa e foi enviado em várias importantes missões diplomáticas junto do rei de França, do imperador alemão, do papa e de César Bórgia. A experiência como embaixador florentino foi muito importante para Maquiavel, já que lhe ofereceu uma base empírica para elaborar suas teorias. Analisando os relatórios que o nosso autor enviava ao governo republicano, se poderá reconhecer neles os germes de idéias desenvolvidas em seguida.

Entre os comentadores prevaleceu a tendência de usar este adjetivo para indicar o que diz respeito à obra e ao pensamento de Maquiavel, enquanto o adjetivo "maquiavélico" é reservado para caracterizar o que diz respeito a uma atitude de astúcia e falta de escrúpulos morais presumidamente inspirada na obra do nosso autor.

A outra grande fonte de inspiração do ***pensamento maquiaveliano*** é a cultura clássica grega e, principalmente, romana, que ele conhecia bem pela sua formação humanística (cabe lembrar que quase todos os importantes homens políticos republicanos de Florença – de Leonardo Bruni a Coluccio Salutati, de Poggio Bracciolini a Matteo Palmieri – eram ao mesmo tempo eruditos e homens de letras como o próprio Maquiavel, que escreveu três comédias e vários poemas satíricos e moralizantes). O nosso autor encontra o modelo principal de sua teoria política na Roma republicana e, por isso, escolhe como suas referências historiadores romanos como Políbio, Tácito e, sobretudo, Tito Lívio (os *Comentários* – cujo número de capítulos, cento e quarenta e dois, é igual ao dos livros da obra do autor latino – se ocupam justamente dos primeiros dez livros da *História de Roma* deste escritor, isto é, dos livros que narram as vicissitudes da república romana). Não se trata, contudo, de uma mera referência erudita: Maquiavel é, antes, convicto de que quem queira aprender algo sobre as coisas humanas em geral e sobre a política em particular deve estudar com atenção a história, que, portanto, é uma verdadeira *magistra vitae*, uma mestra da vida.

Maquiavel não pretende estabelecer as *regras* da política, mas identificar as *regularidades* presentes nela. Seu método é de cará-

ter indutivo; seu pensamento se caracteriza, portanto, pelo incessante recurso à história e à empiria, das quais ele chega a formular tais regularidades. O secretário florentino não tira, portanto, suas conclusões de modo dedutivo, assim como farão os filósofos pós-cartesianos (por ex., Hobbes ou Spinoza): ele não parte de axiomas e postulados, mas de exemplos históricos, que ele extrai das obras dos autores clássicos, da história mais recente da Europa e da sua própria experiência diplomática. Este ***método*** pode ser observado especialmente no capítulo oitavo do *Príncipe*: primeiramente, ele nos oferece um exemplo de homem político cruel antigo (Agátocles) e um contemporâneo (Liverotto da Fermo); depois, apresenta-nos algumas reflexões teóricas gerais sobre o uso bom ou ruim (não no sentido moral, mas sim no sentido de "inútil, sem bom êxito") ***da crueldade***. Estas reflexões são baseadas na conduta dos exemplos mencionados, sendo que estas reflexões dão lugar, enfim, a um conselho prático sobre o melhor uso da crueldade por parte do príncipe ("Daí ser preciso sublinhar que, ao tomar um estado, o conquistador deve examinar todas as ofensas que precisa fazer, para perpetuá-las todas de uma só vez", P VIII 41).

Para aprofundar mais sua compreensão sobre os métodos indutivos e dedutivos de análise, busque rever o conteúdo sobre argumentos dedutivos e indutivos presente em: MORTARI, C. A. Introdução à lógica. *Editora Unesp, São Paulo, 2001, obra de referência da disciplina* Lógica I *oferecida no semestre anterior por este curso.*

Um bom exemplo de como a política pode ocupar-se da **crueldade** para alcançar seus objetivos está presente no romance Mil Novecentos e Oitenta e Quatro, escrito por Eric Arthur Blair sob o pseudônimo "George Orwell", em 1949. Uma versão cinematográfica deste romance também pode ser encontrada sob o seguinte título: 1984 – Big Brother is Watching.

Um tal método não parecerá suficientemente científico aos representantes do conceito baconiano ou cartesiano de ciência (como o mencionado Hobbes). Eles preferirão uma construção abstrata que, partindo de determinados axiomas, chegue a determinadas conclusões. Maquiavel não desconhecia este método dedutivo; ele, porém, repreenderia tais pensadores, pois na sua opinião eles permaneceriam distantes da realidade concreta das coisas, daquela que Maquiavel chama de "*verità effettuale*", ou seja, **verdade efetiva** (P XV 73). Tal verdade se deixa compreender tão-somente através do conhecimento e da correta interpretação da história. O homem político em busca de indicações para o seu agir deveria escolher exemplos históricos e segui-los, ao invés de imaginar uma realidade que nunca existiu ou que se poderia encontrar só nos escritos de filósofos como Platão ou Aristóteles ("Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos", P XV 73). Neste sentido, a teoria de Maquiavel é decididamente antiplatônica no sentido acima mencionado (ver Introdução).

O interesse de Maquiavel se dirige sempre à práxis política, pois, de acordo com a sua opinião, a teoria não pode ser separada da práxis. Similarmente, a práxis resulta sempre de uma correta aplicação da teoria. Ainda nos mencionados relatórios ao governo de Florença ou nos discursos sobre questões particulares, que ele escreveu para outros funcionários ou membros do gabinete, Maquiavel não consegue renunciar a instruir seus leitores ou os ouvintes sobre os mecanismos da política ou sobre a natureza humana.

1.3 Natureza humana e poder

Para Aristóteles, o homem é um animal político, porque os seres humanos tendem naturalmente à convivência com os outros homens. **Para Maquiavel, ao contrário, os homens tendem, por sua natureza, à divisão e à desunião**. Na antropologia de Maquiavel, os homens são "ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar" (P 80); são desconfiados (D I, 29), esquecidos, invejosos (C I, introdução, 17) e ambiciosos; "se comprazem tanto em suas próprias coisas e de tal modo se iludem, que raramente se defendem" dos aduladores (P 113); "têm menos receio de ofender a quem se faz amar do que a outro que se faça temer" (P 80) e "esquecem mais rapidamente a morte do pai do que a perda do patrimônio" (P 81); são insaciáveis e sempre descontentes com tudo o que possuem (C II, introdução; 191). Precisam de rédeas, porque as suas paixões ameaçam derrubar eles mesmos e o Estado (C I, 42; 139 *et passim*); porém eles esquecem de pronto os castigos recebidos (C III, 1; 303). São ávidos de novidades (C III, 21; 365), mas se opõem a elas quando são introduzidas (C I, 25; 91) – isto também porque "é um defeito comum entre os homens não levar em conta a tempestade, durante a bonança" (P 118). Inclinam-se à malvadez (C I, 9; 49 s.) e "sempre se revelarão maus, se não forem forçados pela necessidade a serem bons" (P 115). Deixam-se enganar pelas aparências (C I, 25; 91) e a sua pouca prudência "começa uma coisa que, por ter bom sabor, não lhes permite notar o veneno que traz por baixo" (P 66). São "tão simples e obedecem tanto às necessidades presentes, que o enganador encontrará sempre quem se deixe enganar" (P 84). Eles

"julgam as coisas mais pelos olhos que com as mãos" (P 85) e só raramente sabem ser completamente bons ou maus, assim que só raramente podem executar grandes ações (C I, 27; 95). **Numa palavra: os homens são "maus"** (P 84).

Além disso, para Maquiavel, todas as relações humanas são relações de poder. Para o indivíduo, os outros são obstáculos ou instrumentos na obtenção de seus fins; é preciso, por conseguinte, controlá-los sem cair, por sua vez, sob o controle deles. Até o amor leva os indivíduos à tentativa de manipular os seres amados, como Maquiavel nos mostra na *Mandrágora*, a sua comédia mais conhecida. E quando não deve lutar contra os outros, o indivíduo tem que se guardar das próprias paixões: a luta torna-se luta interior, mas acaba sendo uma luta para alcançar o poder e para o controle do agir humano. A obra de Maquiavel consiste em sua totalidade numa reflexão sobre o poder.

O que lhe interessa, porém, ao escrever *O Príncipe* ou os *Comentários*, não é o poder em si, mas o poder como instrumento irrenunciável para unificar uma comunidade política, para darlhe ordem e segurança e para deixá-la prosperar. Deste ponto de vista, apesar de seu realismo e de seu método empírico, a teoria de Maquiavel mantém um evidente viés normativo: o poder deve ser usado para dar vida a uma comunidade estável e forte.

1.4 O príncipe entre *virtù* e fortuna

Ao escrever *O Príncipe*, Maquiavel se coloca um objetivo bem determinado, **articulado em dois momentos**: primeiramente, indicar o caminho que deveria ser percorrido por quem quisesse unificar a Itália, e, em segundo lugar, mostrar que o momento era altamente propício para a unificação.

Neste sentido, a exortação a Lourenço de Médici (neto do mais conhecido Lourenço "O Magnífico" e sobrinho do papa Leão X) contida no capítulo XXVI, mais do que uma expressão de bajulação

cortês, representa um apelo sincero para "tomar a Itália e libertá-la das mãos dos bárbaros", como expressa seu próprio título. Com efeito, aos olhos de Maquiavel, a situação de Lourenço era similar à de ***César Bórgia***, o qual tinha contado também com a proteção de um papa dotado de planos ambiciosos (a criação de um principado de grandes dimensões na Itália) e que representa para o nosso autor um modelo ideal a ser seguido pelo aspirante à príncipe.

César Bórgia foi um príncipe espanhol, filho do papa Alexandre VI, que, com a ajuda de tropas mercenárias e graças à proteção do pai, conseguiu criar um principado na Itália central, chegando a ameaçar a própria Florença. (Altobello Melone. *César Bórgia*, 1543, óleo sobre tela).

A partir dessa perspectiva, deveria ser possível dar uma resposta à questão, tão debatida entre os intérpretes, acerca da datação da obra *O Príncipe*, especialmente no que diz respeito aos *Comentários*. Não se trata simplesmente de uma questão de cronologia, mas de estabelecer quais são as relações teóricas entre a posição republicana, afirmada por Maquiavel nos *Comentários* e a posição aparentemente monárquica do *Príncipe*. Na realidade, não há contradição entre as duas obras. Nos *Comentários*, Maquiavel exprime a convicção de que só um indivíduo poderia instituir ou reformar uma república e nisso consistiria precisamente a tarefa do príncipe: conquistar para si ou criar do nada um estado, dando-lhe uma organização político-jurídica estável. Uma tal organização só pode ser uma constituição republicana, como afirma, freqüentemente, Maquiavel. O ideal de Maquiavel consiste na criação de um estado independente por mão de um príncipe capaz de dar a esta sua criação uma constituição republicana capaz de lhe garantir a estabilidade.

Neste sentido, poder-se-ia dizer que *O Príncipe* trata do modo como criar um novo estado e identifica o príncipe como o único sujeito capaz desta tarefa. Já nos *Comentários*, Maquiavel se ocupa da questão da estabilidade e duração deste estado, identificando nas instituições republicanas o instrumento mais apropriado para este fim.

No *Príncipe*, Maquiavel analisa as várias maneiras de conquistar novos principados e as dificuldades ligadas a tal conquista. Os elementos principais sobre os quais o aspirante a príncipe deve dispor são: armas próprias, *virtù* e fortuna. No capítulo XII da obra, o nosso autor afirma que as armas mercenárias e auxiliares "são inúteis e perigosas", porque são "desunidas, ambiciosas, indisciplina-

das, infiéis, valentes entre amigos e covardes entre inimigos, sem temor a Deus nem probidade para com os homens" (P 57 s.). Além disso, os capitães mercenários "ou são homens excelentes ou não o são". Se o forem, não é possível confiar neles, "porque sempre aspirarão a uma grandeza própria", quer arruinando o seu patrão, quer oprimindo os outros contra a vontade deste último. Se não forem valorosos, por isso mesmo arruinarão o seu patrão (P 58). Na antropologia desiludida de Maquiavel não há lugar para confiança na palavra dada e se presume que cada indivíduo proceda perseguindo somente o seu próprio interesse sem escrúpulo nenhum. Em todo caso, Maquiavel pensa que o príncipe deveria preferir "até perder com suas tropas a vencer com tropas alheias" (P 64) e chega a formular uma máxima que parece estar em contradição com tudo o que ele escreve em outros passos a respeito da importância de o príncipe se ocupar em governar bem os seus súditos.

A *virtù* da qual fala Maquiavel não é a virtude no sentido tradicional clássico ou cristão, isto é, a virtude entendida como excelência moral, como qualidade de caráter moralmente positiva. Maquiavel se inspira muito mais no conceito latino de *virtus*, ou seja, como qualidade que distingue o *vir*, o homem varonil, conforme a definição de *vir virtutis* (homem virtuoso), oferecida por Cícero. Isso não significa que a *virtù* se deixa identificar simplesmente com a coragem ou com a bravura. A *virtù* é antes uma excelência de caráter que aponta para a consecução de determinados fins políticos e que está baseada em capacidades práticas, das quais parte são congênitas e, portanto, não susceptíveis de ser modificadas, e parte são aprendidas e, por isso, susceptíveis de ser aperfeiçoadas. Ela não possui nenhuma qualidade moral; consiste muito mais numa mescla de qualidades diversas e, em parte, contrárias, cujo valor só pode ser julgado a respeito de sua aplicabilidade na práxis política: coragem, valentia militar, magnanimidade, resistência, prudência, ousadia, e, sobretudo, a capacidade de reagir da melhor maneira em cada ocasião (outro termo importante para o nosso autor: o homem virtuoso sabe aproveitar toda *ocasião* favorável que se lhe ofereça). Assim, Maquiavel pode dizer que Agátocles, o tirano de Siracusa, embora tenha sido cruel e sanguinário, foi um homem virtuoso (no sentido clássico, não moral): ele sempre

foi capaz de aproveitar-se das ocasiões que se lhe apresentavam para expandir ou reforçar o seu poder. O homem virtuoso sabe adaptar-se às diferentes ocasiões e não possui o caráter sólido e inflexível do homem do ideal estóico, que se quebra antes de se dobrar às circunstâncias. No que diz respeito às tradicionais virtudes aristotélicas ou cristãs, o príncipe não precisa possuí-las verdadeiramente, deve, antes, causar a impressão de possuí-las (como no caso de todas as outras qualidades). Esta posição deu lugar ao mito de um Maquiavel amoralista. Na realidade, Maquiavel, ao libertar o homem virtuoso dos deveres morais que as tradições clássica e cristã impõem aos indivíduos, não recusa tal tradição, nem defende uma posição de amoralismo absoluto. **Ele pretende somente separar decisivamente os dois âmbitos da moral e da política**. Com respeito ao primeiro, Maquiavel se revela freqüentemente um moralista rígido, ligado às concepções tradicionais de virtude e de moralidade individual. Se lermos, então, sua antropologia como catálogo de qualidades negativas e não simplesmente como enumeração moralmente neutra das características humanas, e se considerarmos suas obras literárias, viria ao nosso encontro a figura de um Maquiavel que condena os vícios tradicionais e prega o temor a Deus (como na sua *Exortação à penitência*, um sermão escrito para um domingo de Quaresma). Nos seus poemas *Sobre a ambição* e *Sobre a ingratidão* ou no poemeto, *O asno*, Maquiavel recupera lugares comuns da literatura moralista e moralizadora sobre a natureza humana, seguindo parcialmente o modelo da sátira clássica, sobretudo no *Asno*.

Com respeito à política, os critérios para julgar ações e comportamentos neste âmbito não podem ser os mesmos do âmbito moral. O único critério que Maquiavel aceita é o êxito. Um príncipe pode ser louvado ou vituperado pelas suas qualidades, mas o sucesso em conseguir os seus fins políticos lhe produzirá sempre louvor, sendo-lhe, por conseguinte, mais importante do que qualquer excelência moral. Logo, se o príncipe, para alcançar tais fins, precisa fazer uso da crueldade ou da avareza, então, tanto pior será para a moralidade tradicional! Desta maneira também as qualidades morais se tornam simples instrumentos na luta pelo poder e o sucesso político. Isso não significa que Maquiavel não possa distinguir ações boas das ações

más em seu sentido tradicional (a condenação de Agátocles pela sua crueldade, por exemplo, é unívoca). Mas na política não há lugar para julgamentos morais deste tipo. Cada qualidade humana que a tradição considerava como uma virtude (humanidade, generosidade etc.) ou como um vício (crueldade, avareza etc.) deve ser julgada exclusivamente com respeito aos seus efeitos na práxis política. Se uma certa qualidade humana serve para a obtenção do fim estabelecido, então ela é boa – em sentido não moral –, senão é nociva – mas não "má" em sentido moral. Por esta razão, no capítulo XVI, Maquiavel contradiz uma opinião comum a todos os tradicionais manuais para príncipes e afirma que é melhor para o príncipe ser miserável (ou de acordo como ele escreve ou ainda conforme sua idéia de que as aparências contêm mais do que a realidade: "incorrer na fama de miserável") do que ser liberal, pois ser miserável "é um dos vícios que lhe permitem governar" (P 76). Pela mesma razão, Maquiavel, no capítulo sucessivo, afirma que é melhor ter a fama de cruel, pois "é muito mais seguro ser temido do que amado" (P 80). No capítulo XVIII, ele compara o príncipe a um centauro, que compartilha a natureza humana e a animal. Assim, o príncipe deve saber usar qualidades próprias de dois animais: a ferocidade e a força do leão, por um lado, e a astúcia da raposa por outro. Da raposa, ele deve tomar a capacidade de simular e dissimular e a habilidade de enganar os outros. A justificativa que Maquiavel oferece consiste em apontar o fato de que este preceito não seria bom se os homens fossem todos bons; porém, sendo eles maus e não cumprindo sua própria palavra, ele não precisa respeitar e cumprir suas promessas com eles.

Para Maquiavel, há dois tipos de necessidade: o primeiro tipo é a necessidade imposta aos homens por outros homens, como no caso da coação exercida pelo soberano sobre os seus súditos. É neste tipo de necessidade que Maquiavel pensa ao dizer que os homens são bons só se forem obrigados a ser assim (P 115). O segundo tipo de necessidade é imposta aos homens (a todos eles) pela ***fortuna***. Nesta concepção, Maquiavel revela o seu ataque à tradição clássica e à sua idéia de Fortuna como deusa da fatalidade e dos golpes da sorte. Maquiavel se coloca no meio de dois extremos: o fatalismo clássico (a Fortuna decide sozinha sobre a vida humana) e o otimismo humanista (o homem é dono do seu destino). A For-

Fortuna. (Hans Sebald Beham, 1541).

tuna pode ser vencida, mas isso é muito difícil, porque pressupõe a capacidade de mudar a própria natureza, para adaptar-se às novas circunstâncias criadas pela sorte e poucos são os indivíduos capazes disso, particularmente, quando eles tiveram êxitos, porque não poderão admitir a necessidade de mudar sua trilha. A fortuna em Maquiavel é menos uma força obscura e cega do que uma entidade pessoal, dotada de vontade e de fins próprios, como demonstra o passo seguinte, no qual lhe são atribuídos propósitos e ações: "a fortuna – sobretudo quando *quer* enaltecer um príncipe novo, que tem maior necessidade de elevar sua reputação do que um príncipe hereditário – *cria*-lhe inimigos e movimentos de oposição para que ele tenha oportunidade de superá-los e possa, por meio da escada colocada por seus inimigos, subir mais alto" (P 101; cursivo A. P). Logo, é muito difícil arrancá-la. Nem por isso, Maquiavel cai no pessimismo. Se a Fortuna é uma pessoa dotada de vontade, ela é também "mulher" e pode ser dominada e batida particularmente pelos impetuosos e pelos jovens, "porque são menos tímidos, mais ferozes e a dominam com maior audácia" (P 122).

1.5 O GOVERNO REPUBLICANO ENTRE VIRTUDES CÍVICAS E BOAS LEIS

Se a tarefa de unificar a Itália ou, mais em geral, de criar um novo Estado pode ser cumprida somente por um príncipe, a nova criação política só pode sobreviver a seu fundador se receber uma constituição republicana, pois não há garantia que os sucessores do príncipe possuirão as mesmas capacidades dele. **Maquiavel confia na solidez das instituições mais do que nas qualidades pessoais dos indivíduos**.

Foi um geógrafo e historiador grego, famoso pelas suas Histórias, que cobrem a história do mundo mediterrâneo no período de 220 a.C. a 146 a.C. Informação disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Polibio>

Contudo, também a presença de instituições republicanas não é em si garantia suficiente da estabilidade do corpo político. Nos Comentários, o nosso autor apresenta uma teoria (que ele retoma do ***historiador Políbio***) sobre o ciclo das constituições pelo qual cada Estado passa inevitavelmente. Quando nasce a sociedade (que não é natural, mas surge pelo fato de os indivíduos serem incapazes de sobreviver sozinhos numa natureza hostil), a primeira forma de

governo é a monarquia eletiva: os membros da comunidade escolhem como guia os mais robustos e mais corajosos. Com a ordem política surge também a consciência do que é útil e honesto e do que é pernicioso e ruim: nascem as leis. Em conseqüência da nova consciência moral, passou-se a escolher como chefes os indivíduos mais sábios e justos. Com o tempo, porém, passou-se da monarquia eletiva à hereditária (Maquiavel não explica como e por quê). Em breve, os herdeiros se entregaram à licença e ao arbítrio, e começou, então, o ciclo: a monarquia degenerou em tirania. Isto provocou uma revolta chefiada pelos nobres e a instauração de um governo aristocrático. Mas quando o poder passou às mãos dos filhos dos nobres revolucionários, houve uma nova degeneração e a aristocracia se transformou em oligarquia. Depois de uma nova revolta, chefiada por um homem só (Maquiavel evidentemente pensa que a multidão sozinha e sem guia não é capaz de agir), se instaura um governo democrático. Mais uma vez, porém, a segunda geração (os homens tendem a esquecer os males passados, sobretudo se forem males padecidos pelos pais e não por eles) se entrega à licença, à ambição e a todos os vícios, provocando a queda na anarquia, da qual o Estado sai graças à ação de um indivíduo que toma o poder e instaura novamente a monarquia – e o ciclo recomeça, pelo menos em teoria, pois na realidade "raramente se retorna ao ponto exato de partida, pois nenhuma república tem resistência suficiente para sofrer várias vezes as mesmas vicissitudes" e freqüentemente ela acaba sendo conquistada pelo Estado vizinho (C I, 2; 25).

Ora, segundo Maquiavel, "todas estas formas de governo são igualmente desvantajosas" e, portanto, a saída é um governo misto no qual "o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto" e "podem com facilidade controlar-se mutuamente" (ibid.).

A teoria do governo misto é muito antiga e remonta a Platão. A Roma republicana era considerada tradicionalmente um exemplo de governo misto, já que na sua constituição havia um elemento monárquico (os cônsules), um aristocrático (o senado) e um popular (as assembléias e os tribunos). Não é, então, por acaso que Maquiavel dedica seu livro sobre o governo republicano a uma

A guerra é considerada por Maquiavel um instrumento indispensável para principados e repúblicas, dada a necessidade de uma política expansionista por parte de qualquer tipo de Estado.

análise da parte da *História de Roma* de Lívio, que se ocupa da república romana.

A república discutida por Maquiavel apresenta algumas características básicas. Há nela duas classes, os aristocratas e o povo, que possuem interesses opostos (os primeiros: dominar; o segundo: não ser dominado). Para que haja paz interna é preciso alcançar um certo equilíbrio entre elas, mas a ambição, que move ambas a impor-se à outra classe, é positiva se canalizada e dirigida para o exterior. Desta maneira, esta paixão que poderia trazer ruína ao Estado se transforma na mola que leva a conquistas militares e à expansão territorial, como em Roma (C I, 4-6. 31 ss.). Maquiavel afirma preferir para uma república uma vida breve mas honrosa, como Roma (que se transformou cedo num império), do que uma vida longa e pacífica (como Esparta e Veneza). A república deve, portanto, perseguir uma **política imperialista de expansão**.

Para garantir que os cidadãos obedeçam às leis, o governo deve servir-se da religião, que Maquiavel considera como um *instrumentum regni*, um instrumento de poder. Ela serve para fortalecer o espírito militar e o de obediência (por medo da punição divina), mas sobretudo para fazer com que os cidadãos aceitem novas instituições: "De fato, nunca nenhum legislador outorgou a seu povo leis de caráter extraordinário sem apelar para a divindade" (C I, 11; 58). Este foi o caso de Numa (o rei de Roma que deu à cidade sua constituição), mas também de **Moisés**. Maquiavel relata a maneira "como os romanos se serviram da religião para organizar o governo da república, para promover seus empreendimentos e reprimir desordens" (C I, 13; 63) e como eles "interpretavam os auspícios conforme a necessidade", chegando a virar seus êxitos se estes eram contrários ao que os cônsules ou os generais achavam oportuno (C I, 14; 64 s.). O fato de Maquiavel louvar esta falta de escrúpulos dos governantes romanos demonstra que ele considera a religião somente do ponto de vista de seus efeitos políticos e de exercício do poder, não daqueles éticos ou metafísicos. Esta maneira de considerar a religião se tornará bastante comum entre

Maquiavel considera a religião como um instrumento para impor leis. Um exemplo disso é sua concepção de que Moisés usou a religião como instrumento para impor as leis que desejava impor a seu povo. (Rembrandt, 1659).

os pensadores políticos modernos e a reencontraremos em Hobbes e Rousseau.

A tarefa do legislador é, então, dar a uma república bons ordenamentos. Uma república bem ordenada se caracteriza pelos seguintes elementos: (1) constituição mista (como em Roma), (2) império das leis, (3) boas leis, (4) bons costumes e (5) milícia popular. São todos pontos que caracterizarão o republicanismo moderno e que se encontram já no clássico (em Cícero, por ex.). Ao falar em império das leis, Maquiavel expressa a idéia de que a estabilidade da república é garantida de forma melhor por meio das leis do que pela pessoa (e pela personalidade) do(s) governante(s). No que diz respeito às boas leis, ***Maquiavel afirma*** freqüentemente que elas são inúteis se os cidadãos não forem bons, isto é, se eles não tiverem bons costumes. O nosso autor não explica diretamente em que estes consistiriam, mas partindo das suas considerações sobre os costumes dos romanos podemos fazer um elenco das "virtudes" que caracterizam os bons cidadãos. Em primeiro lugar, eles antepõem o bem comum ao interesse pessoal. Em segundo lugar eles são corajosos e combatem pessoalmente para defender a liberdade da república (isto remete ao quinto ponto acima mencionado: a necessidade de um exército ou de uma milícia populares). Em terceiro lugar, são tementes a Deus e cuidam de sua religião (ainda que no sentido meramente instrumental acima definido). Em quarto lugar, os romanos detestavam o ócio e qualquer ciência ou atividade intelectual que não encontrasse uma aplicação direta na prática, como, por ex., a filosofia (como demonstra o episódio em que Catão o Censor proíbe a presença de filósofos em Roma). Pode ser que esta leitura de Maquiavel não corresponda muito à "verdade efetiva" de Roma (o próprio Cícero se considerava um filósofo e não faltam louvores ao ócio nos autores romanos), mas expressa claramente a idéia de que qualquer atividade que não esteja ligada à produção de bens ou ao processo de decisão política ou que não possua caráter pedagógico (***como as artes plásticas*** quando têm como objeto temas alegórico-políticos – típicos entre os artistas florentinos da época – ou como a historiografia) é sinal de decadência moral. Finalmente, Maquiavel insiste sobre o fato de que a riqueza excessiva pode ser uma causa primária de deca-

Como se pode perceber até aqui, em Maquiavel a estabilidade de um comandante no poder não depende do fato de este disponibilizar boas leis, já que estas só existem numa sociedade se esta tiver capacidade para abrigá-las – capacidade que, segundo o nosso autor, depende dos costumes presentes nela.

Como você cursará a disciplina de Estética paralelamente a essa disciplina, você poderá dialogar com o Professor daquela disciplina sobre essa visão da arte.

dência dos costumes numa república. Cidadãos excessivamente ricos adquirem facilmente um poder tal que representam um perigo para o Estado, já que podem ganhar o favor (e os votos) de outros cidadãos por meio do dinheiro ou de serviços e formar uma facção para impor seus interesses particulares (e provocando assim inevitavelmente lutas intestinas). A situação ideal, para Maquiavel, é aquela em que o Estado é rico e os cidadãos pobres, como em Esparta; em alternativa, todos os cidadãos deveriam ser abastados, assim nenhum deles será tentado a vender seus votos e seu favor a outro.

Quando, porém, a corrupção começa a tomar conta da cidade e as instituições republicanas já não são suficientes para garantir estabilidade, é necessário que um indivíduo extraordinário tome o poder e reconduza as repúblicas "aos seus princípios.

Ele deve, em suma, restabelecer as leis originárias na sua pureza e força para que a república não se precipite naquela anarquia da qual só poderá sair com a instauração de uma monarquia, reiniciando o terrível ciclo das constituições.

Finalizando, vale a pena salientar como Maquiavel, ao contrário da maioria dos pensadores republicanos (que desconfiam do povo e reduzem bastante seu papel decisório), confia na capacidade do povo de cuidar da sua liberdade, não somente apesar de seus defeitos, mas – às vezes – justamente por seus defeitos (como no caso da ingratidão, que leva o povo a punir injustamente indivíduos que se tornaram notáveis por suas façanhas, mas que faz com que tais indivíduos nunca se tornem um perigo para a liberdade republicana). Ainda que ele confie a indivíduos excepcionais a tarefa de dar leis e instituições a um Estado ou de salvar as instituições republicanas em decadência, Maquiavel está convicto de que o povo pode trazer do seu seio a força para manter e defender sua liberdade contra inimigos internos e externos. **Se houve um republicano democrático (no sentido que vimos na introdução), este foi com certeza o secretário florentino**.

Leitura recomendada

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasilia: UnB, 1979 (= C).

________. *O Príncipe*. São Paulo: Martin Fontes, 2001 (= P).

Reflita sobre

- Em que medida o termo “maquiavélico” quando usado no sentido de denotar uma pessoa que persegue seus interesses sem escrúpulos e manipulando os outros faz justiça ao pensamento de Maquiavel?
- O que Maquiavel entende por *virtú* e por fortuna? Como o homem político se relaciona com esses dois conceitos.